



BUDDHISMO Y ANARQUISMO

***Explorando
la aparente incompatibilidad
de dos tradiciones distintas***

Nico Armin

BUDDHISMO Y ANARQUISMO

Explorando la aparente incompatibilidad de dos tradiciones distintas

Nico Armin

Tomado del sitio:

<https://theanarchistlibrary.org/special/index>

**para una traducción y edición independiente
del inglés al español latinoamericano,
sin fines de lucro
y solo con motivos de estudio y práctica, por**

Diego Daleffe Xiàng Xī

Sierra de los Comechingones – Córdoba —Argentina

Otoño de 2026

Índice

Introducción 7

1. El príncipe Siddhartha desafió a su padre, el oligarca Śuddhodana 11

2. El *Dhamma* versus la casta 15

3. El *Dhamma* y el no dogmatismo 27

4. La Sangha: una comuna separada de la autoridad política 35

5. El Buddha frente a los dioses hindúes 41

Conclusión 55

Introducción

En el verano de 2018, estuve en una noche de cine con compañeros de clase de la escuela de posgrado que recién había conocido. Todavía nos estábamos familiarizando y uno de ellos me preguntó algo sobre mis creencias personales. No recuerdo los detalles, pero recuerdo haber admitido que era un anarquista budhista. Creo que la razón por la que lo expresé en esos términos tuvo que ver con el contexto de nuestra discusión. Eso sí, es un compañero de clase japonés que habla inglés con fluidez. Pero su respuesta fue algo así como: “¿Cómo es que eso tiene sentido?” Y su respuesta me llenó con la necesidad de darle un sermón en ese mismo momento sobre cómo el Buddhismo y el Anarquismo son realmente compatibles si lo piensas bien. Estuve tentado de mencionar al monje anarquista budhista japonés Uchiyama Gudō (17 de mayo de 1874 – 24 de enero de 1911) y al amigo personal de Emma Goldman de la India, Har Dayal (14 de octubre de 1884 – 4 de marzo de 1939), pero resistí la tentación. En lugar de eso, me prometí a mí mismo que escribiría un ensayo explicando esta compatibilidad. Así que este ensayo es el resultado de ese impulso.

Sin duda, no estoy diciendo de *prima facie* que deba confundirse el Buddhismo con el Anarquismo. Muchas de las denominadas tradiciones budhistas sirvieron de hecho como legitimadoras de gobernantes tiránicos y a

menudo fomentaron conflictos violentos (por ejemplo, la guerra de Genpei, los conflictos de Nanboku-chou, las rebeliones de los Ikko Ikki, etc.). Y para explicar lo que quiero decir con Anarquismo, permítanme explicar primero la fuente de mis propias convicciones anarquistas. Piotr Kropotkin es posiblemente el más influyente, ya que defendió la paz y la prosperidad entre los humanos en su *Ayuda Mutua*. El siguiente proponente en el que me baso es Rudolf Rocker y su esbozo del Anarcosindicalismo como una respuesta comunitaria a muchos de los problemas que surgen con un mundo imperfecto impulsado a la subsistencia si no logramos cultivar condiciones favorables, en términos agrícolas e infraestructurales. Y el tercero en mi lista de personas influyentes sería Pierre-Joseph Proudhon, ya que jugó un papel decisivo a la hora de delinear la tiranía de la propiedad. Y yo personalmente defino el Anarquismo de la misma manera que los ateos definen el Ateísmo. Así como el prefijo “a” significa “no” y “teísta” significa “creyente en Dios”, estoy afirmando que el prefijo “an” también significa “no” y “arquista” es un comodín para todas las cosas que terminan en “arquía”: jerarquía, monarquía, oligarquía, patriarcado, etc. El objetivo del Anarquismo es inculcar un sentido de dignidad en todas las personas y encargar a todos la capacidad de realizar y defender sus derechos humanos.

Creo que el Buddhismo y el Anarquismo se superponen desde el principio porque ambas tradiciones apuntan a criticar el status quo. Además, hay varios factores clave sobre el *dhamma* budhista y su relación con las convenciones políticas que creo que lo hacen más

compatible con el Anarquismo que cualquier otra ideología política. Estos factores se expresan en cinco yuxtaposiciones principales:

1. El desafío del príncipe Siddhartha a su padre, el oligarca Śuddhodana;
2. La disolución del sistema de castas hindú en el norte de la India por parte del *dhamma*;
3. Textos específicos acreditados ante el Buddha que hablan contra el dogmatismo;
4. La función de la Sangha como comuna que vive más allá de los límites de las monarquías y oligarquías (y que a menudo funciona como santuarios más allá de los ámbitos políticos);
5. Cuentos del Buddha y sus discursos con los dioses hindúes. Hay mucho que explorar aquí, así que entremos en ello.

El príncipe Siddhartha desafió a su padre, el oligarca Śuddhodana

La historia de vida del Buddha es muy esencial para la tradición budhista porque muchos de sus conceptos principales se presentan en forma de parábolas. Según cuenta la historia, el Buddha nació como Siddhartha Gautama, el príncipe de una familia regente Kshatriya. El sistema de castas era omnipresente en la vida del Buddha. De modo que su padre, el oligarca Śuddhodana, tenía poder absoluto sobre sus súbditos como oligarca de la Mahājanapada (república oligárquica) de la tribu Shakya antes de que fuera subyugada al reino de Kosala. Y a las personas por debajo de Śuddhodana se les asignaron diversas tareas adecuadas a su casta. Pero desde una perspectiva, la vida de ninguna persona estuvo más bajo el control de Śuddhodana que el propio Siddhartha.

Antes de nacer, se dice que la llegada del Buddha fue predicha por un yogui llamado Asita. Le dijo a Śuddhodana que su precioso hijo se convertirá en un rey guerrero, conquistando todos los territorios rivales mediante la conquista, o en un sabio líder espiritual que influirá en el mundo con su sabiduría. Siendo el patriarca que era, Śuddhodana deseaba que su hijo se convirtiera en un señor de la guerra. Le avergonzaba la idea de que su hijo

se convirtiera en un sabio religioso. Así que hizo todo lo que estuvo en su poder para asegurarse de que Siddhartha se convirtiera en rey por conquista. Śuddhodana ordenó a todos sus súbditos que crearan una realidad alternativa para Siddhartha dentro del palacio para que fuera imprudente ante las experiencias del mundo exterior y, por lo tanto, incapaz de convertirse en un sabio.

Esta parábola es muy valiosa porque nos permite ver claramente un rasgo crucial del autoritarismo: la necesidad de controlar y distorsionar el conocimiento ajeno. Si te encuentras entre personas que intentan ocultarte información y te impiden aprender, o bien actúan por interés propio, o casi con toda seguridad intentan subyugar y oprimirte.

Śuddhodana prohibió a Siddhartha abandonar el palacio e hizo que sus súbditos solo le enseñaran aquello que lo llevara al éxito como rey conquistador. Pero finalmente Siddhartha desobedeció las órdenes de su padre y abandonó el palacio para experimentar las Cuatro Visiones: primero, un anciano; segundo, un enfermo; tercero, un cadáver; y cuarto, un ermitaño asceta (yogui). Existe una extensa narración sobre estas cuatro visiones que recomiendo leer, pero en resumen, simbolizan las reflexiones de Siddhartha sobre ciertas verdades: el envejecimiento es inevitable, todos enfermaremos, todos moriremos, y estas comprensiones han llevado a muchas personas a buscar la trascendencia de estas realidades. Sin embargo, la principal enseñanza de las Cuatro Visiones es que no podemos engañarnos a nosotros mismos, pues no son nuestra realidad compartida, por mucho que lo

intentemos. Esto se denomina impermanencia o *anicca* en pali.

Las Cuatro Visiones perturbaron tanto a Siddhartha que no pudo encontrar paz viviendo una vida de lujo en el palacio, obedeciendo las órdenes de su padre. Se dice que sintió una profunda convicción y un llamado a la acción: debía hacer algo para ayudar a los demás y a sí mismo. Mientras tanto, su padre se enteró de su desertión y se empeñó aún más en que Siddhartha permaneciera en el palacio. Finalmente, el Buddha no pudo evitar abandonar el palacio definitivamente. Al llegar a las afueras de la ciudad, Siddhartha se cortó el cabello, se despojó de sus vestiduras reales y joyas, y se las entregó a su auriga, Channa. En este relato, se observa un claro rechazo a diversas ideas preconcebidas, tanto jerárquicas como políticas. A pesar de ser hijo del oligarca Śuddhodana, Siddhartha desobedeció sus órdenes. A pesar de ser el autócrata del dominio de la tribu Shakya y regente de Kapilavastu, su decreto no fue obedecido con lealtad incondicional. El hecho de que esta historia se transmitiera oralmente en la región durante cientos de años antes de ser incorporada al canon pali es indicativo de una narrativa antisistema.

La rebeldía del Buddha contra su padre oligarca, Śuddhodana, contrasta directamente con los valores patriarcales de las sociedades jerárquicas tan extendidas en los antiguos reinos Shakya y Kosala de la India. Su negativa a obedecer las órdenes de su padre no solo representó una afrenta al poder oligárquico, sino también un rechazo a sus principios rectores. Esto incluía el

concepto védico de casta, que el Buddha Shakyamuni y su Sangha deconstruirían posteriormente a través de diversos sutras. El movimiento budhista disolvió el sistema jerárquico de castas allá donde llegó, durante la mayor parte de su expansión por Asia.

El *Dhamma* versus la casta

El sistema de castas durante el período védico previo a la época del Buddha, el período Mahājanapada (600-345 a. C.), dictaba que las personas debían vivir de acuerdo con su estatus. Esto significaba que todos nacían con un estatus determinado y no se les permitía participar en ninguna actividad propia de las castas superiores o inferiores en la jerarquía. Generalmente se afirma que la casta brahmán (sacerdote) era la más venerada, pero esto no siempre fue así y variaba según la región, el régimen o el período. Durante el período Mahājanapada, la casta Kshatriya (guerrera) gozaba de un estatus y autoridad superiores dentro de la tribu Shakya. Los Vaishyas (terratenientes y comerciantes) respondían directamente ante los Kshatriya y administraban a los Sudras (campesinos o trabajadores). La última casta era la de los Dalits o Panchamas (intocables), quienes se encargaban de trabajos no deseados, como la limpieza y el manejo de desechos animales o cadáveres. Sabemos, gracias al *Esukari Sutta*, que este estilo de vida se mantuvo vigente durante la vida del Buddha, pero fue cuestionado posteriormente.

En el *Madhura Sutta*, el *arahant* (monje iluminado) Kaccāna fue visitado por el rey Avantiputta en Gunda Grove, donde pasaba la mayor parte del tiempo como

monje ermitaño. El rey Avantiputta se sentó en su carro para preguntarle a Kaccāna qué pensaba de la jerarquía de castas. La versión abreviada dice algo así:

—Venerable Kaccāna, los brahmanes dicen que deben ser honrados más que cualquier otra casta. ¿Qué opina usted al respecto? —preguntó el rey Avantiputta.

—Es solo un dicho popular, gran rey, que “los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahma”. Pero ¿qué piensa, rey Avantiputta? ¿Acaso otros brahmanes (sacerdotes), kshatriyas (guerreros), vaishyas (comerciantes) y shudras (trabajadores) no preceden y suceden a miembros de su propia casta? Y si logran tener un séquito de sirvientes deseosos de complacerlos, riqueza y abundancia de alimentos, ¿no habría aún otros que hubieran alcanzado y alcanzaran el mismo éxito?, dijo Kaccāna, discípulo *arahant* del Buddha.

—Así será, Venerable Kaccāna —admitió el rey Avantiputta—.

—¿Qué pensarías, rey Avantiputta, si te dijera que los brahmanes (sacerdotes), los kshatriyas (guerreros), los vaishyas (comerciantes) y los shudras (trabajadores) aún son capaces de cometer actos vergonzosos, como el asesinato, el maltrato de cadáveres, el robo, la violación y la depravación? ¿No admitirías que todos son capaces de la misma vergüenza, independientemente de su casta? —preguntó Kaccāna.

—Diría que todos son capaces de las mismas fechorías. Entiendo su punto, Venerable Kaccāna — admitió el rey Avantiputta.

Kaccāna continuó: —Entonces verá que es solo un dicho popular que “los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahma”. Y supongamos que un kshatriya, un brahmán, un vaishya o un shudra se afeitaran la cabeza y vistieran los hábitos de monje, renunciando al mundo y abandonando costumbres perjudiciales como matar, la depravación y la mala alimentación. ¿Podría usted determinar su casta? ¿No le parecerían iguales?

El rey Avantiputta respondió con entusiasmo — Para mí, todos serían iguales, Venerable Kaccāna.

—¿Y cómo los tratarías, rey Avantiputta? — preguntó Kaccāna.

—Les rendiría homenaje y los trataría como invitados en mi presencia. Mi séquito y yo les ofreceríamos atención médica y alojamiento si fuera necesario.

Repentinamente, el rey Avantiputta comprendió el *dhmma*. Elogió a Kaccāna por sus enseñanzas y por comprender que todas las personas son iguales cuando entendemos los privilegios superficiales por lo que realmente son.

El Buddhismo existe como una alternativa a la tradición védica y a otras prácticas sociales, ya que el Buddhismo rechaza las afirmaciones previas sobre la realidad. Su mera

existencia en el norte de la India constituía una crítica directa al Hinduismo védico primitivo, al Jainismo (Nigathas en los sutras pali) y al Hinduismo upanishádico estricto de la época. Al igual que con las enseñanzas de Kaccāna, los brahmanes, naturalmente, pregonan su elevado estatus porque les conviene hacerlo. Y cualquier otra persona en esa posición de privilegio se vería tentada a hacer lo mismo. Se necesita una doctrina firme, como el Buddhismo, para trascender esta mentalidad opresiva. El Buddhismo no solo enseñó una doctrina estricta de igualitarismo, sino que también enseñó que cualquier persona podía refugiarse en la Sangha y buscar la iluminación si estaba dispuesta a ello. Si bien esto no eliminó por completo los conflictos que se experimentaban fuera de la Sangha, las *upāsaka* (comunidades laicas) circundantes se volvieron menos opresivas, especialmente entre los practicantes laicos cuyos familiares se unieron a la Sangha. Además, el Buddhismo cuestionó la idea del *dalit* (marginado) en muchos aspectos. El más relevante es el *Vasalla Sutta*, donde el Buddhismo reprende extensamente a un brahmán arrogante, y aquí presento mi versión abreviada:

Un día, el Buddha Shakyamuni salió del monasterio de Anathapindika para recibir *dāna* (limosna) en la ciudad de Savatthi. Se puso sus túnicas y su cuenco de mendigo y partió hacia la ciudad como de costumbre. En ese momento, el Buddha Shakyamuni pasaba por la casa del brahmán Aggika Bharadvaja, quien estaba preparando una ofrenda para el Buddha. El brahmán aún no había

terminado de cocinar y, enfurecido, le gritó obscenidades al Buddha Shakyamuni:

—¡Quédate ahí, calvo! ¡Monje miserable! ¡*Vasala*!”. (*Vasala* es sinónimo de *dalit*/marginado, que literalmente significa “hombrecillo”. Un término similar se usa en chino: “*xiǎo rén*”).

El Buddha se detuvo y habló con el brahmán:

—Dime, brahmán, ¿conoces las condiciones que hacen que alguien sea considerado un *vasala* (un paria)?

—No, no las conozco, Venerable Gautama Buddha. Por favor, enséñame las condiciones del *dhamma* para ser considerado un *vasala*. —admitió el brahmán.

—Escucha, pues, brahmán, y presta atención, que voy a hablar. —dijo el Buddha.

—Sí, Venerable Señor. —respondió el brahmán.

“1. Quien sea odioso y calumniador.

2. Quien asesine y carezca de compasión por los seres vivos.

3. Quien asedie ciudades como opresor.

4. Quien robe.

5. Quien no pague sus deudas.

6. Quien ataque a los peatones en la calle para robarles.

7. Quien mienta a costa de otros.
8. Quien provoque la infidelidad de una mujer casada.
9. Quien, siendo rico, se niegue a mantener a sus padres ancianos.
10. Quien agreda y maltrate a sus familiares.
11. Quien, al recibir un buen consejo, responda con un mal consejo.
12. Quien intente ocultar sus malas acciones.
13. Quien sea tratado como huésped y se le sirva comida en casa ajena, pero no haga lo mismo por los demás.
14. Quien mienta a monjes mendicantes o brahmanes. (sobre la comida).
15. Quienquiera que esté presente a la hora de la comida e insulte a los monjes o brahmanes [por pedir *dāna* (limosna)].
16. Quien, engañado por sí mismo, profiere palabras hirientes e intimidatorias o mentiras esperando obtener algún beneficio.
17. Quien se jacta y menosprecia a los demás.
18. Quien es caprichoso e inconsciente del daño que causa con sus acciones.
19. Quien insulta al Buddha, al Abad o a la Sangha.

20. Quien, sin ser un *arahant*, pretende serlo, es el más bajo de los marginados, pues son ladrones de todo el cosmos.

21. No se es marginado por nacimiento; no se es brahmán por nacimiento. Por las obras uno se convierte en marginado, por las obras uno se convierte en brahmán.

22. Esto lo recito por experiencia: Había un hijo de un *dalit*, Sopaka, que llegó a ser conocido como Matanga.

23. Matanga alcanzó la más alta fama a pesar de las adversidades. Era tan venerado por los kshatriyas y los brahmanes que lo atendían.

24. Logró esta hazaña viviendo como Matanga, el monje ordenado, y siguiendo el Noble Óctuple Sendero. Al hacerlo, alcanzó la iluminación.

25. Su nacimiento como *dalit* no le impidió ser venerado y testigo del punto de vista de los brahmanes.

26. El noble linaje no impide caer en la confusión interior ni en la vergüenza.

27. No por nacimiento se es un paria; no por nacimiento se es un brahmán. Por las obras uno se convierte en paria, por las obras uno se convierte en brahmán.

Al escuchar este *dhamma*, el brahmán Aggika Bharadvaja se arrodilló en *praṇāma* ante el Buddha Shakyamuni diciendo:

—¡Oh, venerable Buddha Gautama, prometo participar como uno más en el *upāsaka* (laicismo) contigo de ahora en adelante! Tomaré refugio en ti, el Buddha, en tu *Dhamma* y en la Sangha. ¡Eso lo prometo hasta el día de mi muerte!

Los detalles finales de este sutra implican que incluso el orgulloso brahmán dedicó el resto de su vida a apoyar a la comunidad del Buddha. Y esto, sin duda, difiere de cómo los brahmanes concebían el funcionamiento de la sociedad. El Buddha desafió el sistema de castas en todos los sentidos. Puede parecer que el *Vasala Sutta* presenta ciertos aspectos de la sociedad de castas como hechos inmutables, pero podemos observar que cualquiera podía ser venerado o marginado por sus actos y no por el mero azar del nacimiento: “21. No se es marginado por nacimiento; no se es brahmán por nacimiento. Por las obras uno se convierte en marginado, por las obras uno se convierte en brahmán.” Podemos ver que el peso del sistema de castas disminuía y se consideraba más como una forma de halago o de mostrar reverencia. Y en los siglos siguientes, los *Jatakas* sugieren que los matrimonios entre castas comenzaron durante o justo después de la vida del Buddha. Esto fue una señal considerable de progreso con respecto al sistema de castas védico. Tal confrontación con el sistema de castas védico es muy compatible con la agenda emancipadora de los anarquistas.

Podemos ver que la verdadera lección en el Buddhadharma es una que yo llamo las “tres potencialidades” que se encuentran en el pensamiento budhista y en una plétora de otras doctrinas: potencial 1) todas las personas tienen el potencial de hacer grandes actos morales, 2) todas las personas tienen el potencial de hacer actos vergonzosos y 3) todas las personas tienen el potencial de ser mediocres en sus actos. Por supuesto, admito que existen otras variables; esto no es una falsa tricotomía. Más bien, este principio moral triádico pretende resaltar la universalidad de los potenciales morales. El tercer potencial es uno que, en mi opinión, no mucha gente comprende del todo: ser un mero espectador y cómplice de malas acciones/karma, aunque no se trate de una acción maliciosa, convierte a una persona en moralmente dudosa. Pero, por otro lado, es inapropiado esperar una acción directa de los demás; esto es una imposición que podría causar un daño indebido.

En cualquier caso, este principio de las “tres potencialidades” es un recurso moral que busca demostrar que no existe una diferencia innata entre las personas. No hay manera de imponer una jerarquía como la de castas, declarando que alguien es más virtuoso o merecedor de un trato diferenciado por el azar del nacimiento. El Buddhismo afirma que son las acciones de una persona las que demuestran su honorabilidad. Pero, sean honorables o no, el Buddha instruyó que todos los seres vivos deben ser tratados con el mismo respeto y que nuestras acciones no les causarán daño. Esto es posible practicando *mettā* (benevolencia) y *avihiṃsā* (no violencia). El rechazo del

Buddha a las creencias de casta como roles determinados por el nacimiento ha estado presente en todo el sur, este y sureste de Asia desde que su Sangha se dedicó a difundir el *dhamma*. Este es un legado que los anarquistas pueden apreciar.

En la India, muchos indios que participaron en el movimiento independentista (1857-1947) vieron en el Budhismo un modelo de liberación tanto de la opresión del Imperio Británico como del propio sistema de castas. Respecto a la persistencia del sistema de castas, aunque solo fuera como tradición subyacente y no como un aparato visible de gobierno, Har Dayal afirmó: “No reconozco ningún sistema de castas, ni bueno, ni malo, ni indiferente”. Es más, posteriormente elogió los esfuerzos del Venerable Mahatma Gandhi por mejorar la vida de los intocables oprimidos. Dayal expresó su protesta contra el sistema de castas en su ensayo *“La India Moderna y la Cultura Europea”*, al destacar la posición subalterna de la India en el escenario mundial: “Todos los hindúes son parias en la sociedad de hombres y mujeres civilizados, ya sean rajas o sirvientes, sacerdotes o barrenderos...”, y concluyó: “[el sistema de castas] es la culminación de toda desigualdad social”. Al igual que el Madhura Sutta y el Vasala Sutta, las declaraciones de Dayal resaltan la igualdad de potencial entre todas las personas. En la última cita, insinuó la banalidad de los intentos de la sociedad india por mantener en alto a las castas superiores, mientras que toda la India era considerada subalterna por las potencias mundiales de la época. Más adelante, añadiría que “el amor trasciende todas las

castas”, lo que subraya aún más la igualdad de todas las personas, independientemente de su origen.

En su artículo “Tres ideas sobre educación”, publicado en el número de diciembre del *Modern View* (1925), Dayal hizo un llamamiento a la erradicación del sistema de castas:

El sistema de castas es la maldición de la India. En todas sus formas, nos ha convertido en una nación de esclavos... El sacerdote es nuestro amo, pero él mismo (y todos nosotros) somos esclavos de extranjeros. Este es el fruto del sistema de castas... Ni el Islam ni Inglaterra han destruido la India. No, nuestro enemigo está dentro de nosotros. El sacerdocio [el Barahminismo] y el sistema de castas nos han matado. Esta es la verdad de la historia. La sociedad hindú se suicidó dos veces... El sistema de castas debe desaparecer, y no debe desaparecer lenta y gradualmente, sino de forma inmediata, completa e irrevocable. Este debe ser nuestro juramento: No transigir con el sistema de castas bajo ninguna circunstancia, y la unidad hindú como nuestro ideal social práctico.

Har Dayal posteriormente abogaría por la traducción de textos pali en el ámbito académico occidental, y se le puede atribuir una gran influencia en este empeño [por lo que le estoy agradecido]. Asimismo, se manifestó en contra del dogmatismo, entendido como la obediencia inquestionable a las prácticas hindúes y religiosas en la India (incluidos el Islam y el Cristianismo). Su argumento

más contundente contra el dogmatismo del Hinduismo fue publicado en el número de septiembre de 1926 del *Modern View*, donde afirmó que el resultado inevitable de la obediencia incuestionable se manifestaba en el matrimonio infantil, el *pardah* (el aislamiento de las mujeres), el sistema de castas, la poligamia, los ídolos horribles, el analfabetismo y la esclavitud, a lo que luego declaró como “la vergüenza de la India”. Sin embargo, muchas personas religiosas podrían pensar que esto es simplemente una interpretación sesgada de la doctrina budhista, y que el Buddhismo solo promueve un dogma alternativo en lugar de otros sistemas de creencias. Pero este no es el caso, y la siguiente subsección explicará por qué.

3

El *Dhamma* y el no dogmatismo

El término dogma tiene varias definiciones. Su origen en inglés proviene del Cristianismo Católico y está etimológicamente vinculado a la palabra griega δόγμα (dogma), que literalmente significa “aquello que uno cree que es verdad”. Los católicos romanos adaptaron la palabra al latín para significar “una verdad inconvertible dada a conocer mediante la revelación divina”. Desde aproximadamente el siglo II d. C., el dogma se utilizó como medio para controlar el discurso e imponer una jerarquía clerical y feudal entre los habitantes de la cristiandad. El dogma ha llegado a significar un conjunto de creencias que no solo son “verdades irrefutables”, sino también exigibles bajo un gobierno arbitrario. Cualquier desafío a tales dogmas en la cristiandad y en las demás religiones abrahámicas (Islam y Judaísmo) ha sido, en algún momento, reprimido y condenado. Esta noción se vio exacerbada por el concepto de derecho divino, que implicaba que los reyes u otros regentes feudales tendrían autoridad indiscutible sobre su pueblo. En ciertos periodos y en algunas sociedades, la negación del dogma se castigaba con la muerte. En contraste, el Buddhismo no impone tales requisitos. Si bien existen presiones sociales en muchas comunidades para que las personas sean Buddhistas, no ha habido literatura ni organismo rector

que imponga la adhesión a un conjunto específico de creencias. Por supuesto, podemos mencionar casos de violencia o represión en Myanmar, China, el sudeste asiático y Japón. Sin embargo, estos casos no se deben a la incredulidad en una doctrina específica.

Si buscas “dogma budhista” en Wikipedia, encontrarás *diṭṭhi* (visión recta). El principio de *diṭṭhi* se ha presentado como un ejemplo de dogma budhista. Sin embargo, esta analogía es endeble, ya que la visión recta es solo uno de los ocho principios del Noble Óctuple Sendero. *Diṭṭhi* no puede equipararse al dogma cristiano porque no es lo suficientemente amplio como para constituir el marco de la mayor parte de la doctrina budhista, del mismo modo que el dogma lo hace para los cristianos. Si por un momento me pusiera en la piel de un cristiano e intentara establecer una analogía: sería como decir que el principio fundamental del Cristianismo es la primera Bienaventuranza del *Sermón de la Montaña*: “Bienaventurados los pobres [de espíritu, según Mateo]”. Como sabrán, hay algunas Bienaventuranzas más en ese sermón (diez en *Mateo* y cuatro en *Lucas*). Lo mismo ocurre con el Noble Óctuple Sendero: tiene ocho principios, y todos ellos constituyen solo un componente del *dhamma* (enseñanza) del Buddha. Espero, pues, que esto ilustre la incompatibilidad de que el *diṭṭhi* sirva como sustituto del dogma.

Luego está el *dhamma* colectivo, que se presenta como otro sustituto del dogma en el pensamiento budhista. Pero esto tampoco puede ser cierto, porque el *dhamma* es la suma de todas las enseñanzas de Buddha Shakyamuni.

Y si así fuera, el *dhamma* sería contradictorio como dogma debido a varios sutras que se oponen a la creencia obligatoria. El sutra más conocido es el *Kesamutti Sutta*, ya que aborda específicamente el problema de las creencias incuestionables en este fragmento [los números son míos]:

1. No te guíes por lo que has aprendido al oírlo repetidamente (*anussava*),
2. ni por la tradición (*paramparā*),
3. ni por los rumores (*itikirā*),
4. ni por lo que está escrito en las escrituras (*piṭaka-sampadāna*),
5. ni por las conjeturas (*takka-hetu*),
6. ni por los axiomas (*naya-hetu*),
7. ni por el razonamiento falaz (*ākāra-parivittakka*),
8. ni por la predisposición hacia una idea meditada (*diṭṭhi-nijjhān-akkh-antiyā*),
9. ni por la aparente habilidad de otro (*bhabba-rūpatāya*),
10. ni por la idea de que el monje es nuestro maestro (*samaṇo no garū*).

Kalamas, cuando ustedes mismos sepan: “Estas cosas son buenas; estas cosas no son censurables; estas cosas son alabadas por los sabios; emprendidas y observadas, estas cosas conducen al beneficio y la felicidad”, entren y permanezcan en ellas.

Da la casualidad de que los pasajes anteriores abarcan todos los aspectos del adoctrinamiento político. Esto resulta sorprendente por su nivel de profundidad en cuanto a las discusiones sobre creencias. La primera instrucción, *anussava*, se refiere a la creencia mediante la memorización mecánica. Esto se impone a menudo a alumnos y ciudadanos a través de las instituciones educativas y, con frecuencia, de los medios de comunicación actuales. Las personas menos firmes o más sumisas mostrarán fuertes convicciones simplemente porque las escuchan con frecuencia. La segunda instrucción, *paramparā*, es tan sorprendente como la primera, ya que advierte contra la apelación a la tradición. Esto se conoce comúnmente como la falacia informal *argumentum ad antiquitatem* (apelación a la tradición), que sostiene que una afirmación no es verdadera simplemente porque la gente la considera una tradición o la ha creído cierta durante algún tiempo. De igual modo, los rumores o habladurías, la tercera instrucción, *itikirā*, no son fuentes fiables de verdad, pues, incluso si una persona está convencida de la veracidad de algo, no significa que lo recuerde de forma completa y clara. Por ello, las habladurías no son admisibles como prueba en ningún ámbito científico. Sin embargo, funcionarios corruptos y empresarios recurren constantemente a las habladurías como fuente para la toma de decisiones.

Resulta interesante que la cuarta instrucción, *piṭaka-sampadāna*, utilice el término *piṭaka*, que hace referencia a la doctrina budhista del Canon Pali. Así, en español se traduce como escritura, pero la escritura en cuestión es el

sutta en sí, tal como aparece en el *Sutta Piṭaka*, que es una fuente fundamental del Canon Pali en su conjunto. La quinta enseñanza, *takka-hetu*, advierte contra las conjeturas o suposiciones basadas en ideas preconcebidas. El sexto axioma, *naya-hetu*, advierte contra los axiomas, y creo que esto es autorreferencial, ya que los axiomas en cuestión serían frases populares que el Buddha o instructores similares predicarían en aquel entonces. Los axiomas, máximas, verdades evidentes o aforismos tienen la fuerza de ser memorables y parecen lo suficientemente ciertos como para que muchas personas simplemente los repitan y los usen heurísticamente en la sociedad, que a menudo es acelerada y poco propicia para discusiones extensas. Pero cuando pasamos toda nuestra vida dando por cierta la verdad de un axioma sin investigarlo, esto puede llevarnos a aceptar un razonamiento falaz o afirmaciones sin fundamento. Otra debilidad de los axiomas es que la gente puede recordar su contenido, pero no el contexto ni su significado más profundo.

Por extensión de la sexta instrucción, la séptima, *ākāra-parivitakka*, advierte contra el razonamiento falaz en general. El término *ākāra* se define literalmente como forma o figura, pero también tiene otro significado: apariencia, aspecto o imagen. Y *parivitakka* significa reflexión o consideración. Creo que esto se fundamenta en la descripción que hace el Buddha de la realidad: las Tres Marcas de la Existencia: *anicca* (impermanencia), *dukkha* (insatisfacción) y *anattā* (no-yo), y en nuestras ilusiones sobre la realidad, conocidas como los Cinco Agregados o *Khandha*. Estas son ilusiones que nos impiden ver la

realidad tal como es. Los Cinco Agregados son: *rūpa* (forma), *vedanā* (sensación), *saññā* (percepción), *saṅkhāra* (formaciones mentales) y *viññāṇa* (conciencia). En resumen, estos cinco conceptos que tenemos sobre el mundo son falaces porque no reconocen *anicca* (impermanencia), nuestra incapacidad para percibir ciertos aspectos de la realidad, nuestros prejuicios, nuestros pensamientos erróneos, y nos engañan haciéndonos aferrar a las ilusiones del yo que no tienen fundamento en los aspectos mencionados.

La octava instrucción, *diṭṭhi-nijjhān-akkh-antiyā*, también es autorreferencial y trata sobre no malinterpretar los orígenes de la propia comprensión, ya que podría estar sesgada por prejuicios. Como se mencionó anteriormente, el término *diṭṭhi* significa visión correcta. *Nijjhān* significa comprensión, *akkh* se refiere a lo que el ojo ve y *antiyā* son las ideas que hemos meditado previamente. La novena instrucción, *bhabba-rūpatāya*, debería ser de interés para los anarquistas, ya que se opone a seguir a líderes carismáticos o a aquellos que consideramos particularmente hábiles solo por esas cualidades. Esa disposición solo conduce a la servidumbre incondicional por medio de la admiración. La décima instrucción, *samaṇo no garū*, también se inclina hacia el anarquismo porque es la antítesis de la falacia de la apelación a la autoridad. Una proposición no es verdadera simplemente porque una persona con autoridad la haya afirmado. Y el rango percibido de una persona no es suficiente para fundamentar sus afirmaciones, al igual que no lo es para ninguna otra. Toda persona debe demostrar

y justificar por qué su punto de vista merece ser considerado, y se somete a un escrutinio mayor si afirma afirmar la verdad sobre un tema.

Si los budhistas realmente aplican el *Kesamutti Sutta* como un instrumento lógico, entonces no pueden ser dogmáticos en absoluto. Y si esto es así, la naturaleza no dogmática del Buddhismo permite a sus seguidores cuestionar y analizar cualquier proposición que se les presente, incluyendo el fundamento de la autoridad de otros. El *Kesamutti Sutta* es un poderoso instrumento que advierte contra el adoctrinamiento y la lealtad incondicional a los supuestos líderes, ya sean seculares o religiosos. En una época en la que se creía que los brahmanes tenían una autoridad privilegiada sobre las demás castas, la Sangha del Buddha (la comunidad de monjes-*bikkhu* y monjas-*bikkhuni*) funcionó como una comuna de rápida expansión que ofrecía una alternativa a la sociedad establecida.

4

La Sangha: una comuna separada de la autoridad política

La Sangha budhista se compara a menudo con las órdenes benedictina y agustina de monjes cristianos europeos. Y este paralelismo tiene su utilidad. Pero la deferencia y reverencia del monje cristiano hacia el monje budhista son muy diferentes. El monje o la monja budhista es un renunciante, no para acercarse a Dios y recibir recompensas celestiales, sino para alcanzar la iluminación o, al menos, renunciar al mundo, contaminado por un sufrimiento innecesario. La Sangha fue esencialmente un movimiento que atrajo a miles de seguidores durante la vida del Buddha Shakyamuni, y fue fundada por personas que vivían de la caridad (*dāna*) de sus comunidades.

La veneración que los miembros de esas comunidades profesaban a monjes y monjas provenía únicamente del respeto sincero, y no, evidentemente, de una tradición de obediencia. Existía un sentimiento de dignidad compartida que emanaba de la Sangha, como se atestigua en los sutras. Y si bien muchos monjes eran venerados, no lo eran hasta que demostraban sabiduría en sus acciones y palabras. En la sociedad budhista primitiva, la autoridad no estaba vinculada a posesiones, estatus ni riqueza. Su crítica a la propiedad privada es incluso compatible con las

obras de Proudhon, Kropotkin y Rocker. El *Dhammapada*, posiblemente el texto más importante del Canon Pali, afirma en la subsección *Dhammattha Vagga* (discurso sobre los justos) que uno no merece respeto simplemente por su estatus percibido por nacimiento, edad o carisma, sino más bien por la suma de todas sus acciones:

260. Un monje no es anciano por tener canas. Simplemente está maduro en la edad, y se le llama anciano en vano.

261. Aquel en quien hay veracidad, virtud, inocencia, moderación y dominio propio, que está libre de impurezas y es sabio, a ese sí se le llama verdaderamente anciano.

262. Ni por la mera elocuencia ni por la belleza de la forma un hombre se vuelve consumado, si es celoso, egoísta y engañoso.

263. Pero aquel en quien estas cualidades han sido completamente destruidas, desarraigadas y extinguidas, y que ha expulsado el odio — ese hombre sabio es verdaderamente consumado.

El Buddha Shakyamuni también advirtió contra la falsa confianza en la obediencia a las reglas, los rituales y la pedantería. Estos hábitos a menudo se manifiestan como medios de autoritarismo, y este principio idealmente prometería que la Sangha seguiría siendo una comuna igualitaria que garantizara la igualdad de oportunidades a sus residentes. Y si una comuna anarquista se modelara

con una ética similar a estos principios, podría protegerse contra el surgimiento de potenciales déspotas.

271–272. Ni por reglas y observancias, ni siquiera por mucho aprendizaje, ni por lograr la absorción, ni por una vida de reclusión, ni por pensar: “Disfruto de la dicha de la renuncia, que no experimenta el mundano”, debéis, oh monjes, estar contentos, hasta que se alcance la destrucción total de los cánceres (el estado de *Arahant*).

En el *Bhikkhu Vagga* (discurso sobre los monjes) del *Dhammapada*, el Buddha Shakyamuni ofrece una instrucción emancipadora:

376. Que se asocie con amigos nobles, enérgicos y puros en su vida; que sea cordial y refinado en su conducta. Así, lleno de alegría, pondrá fin al sufrimiento.

Este pasaje impulsa a quienes aspiran a formar parte de la Sangha a alejarse de la opresión. De igual modo, el Buddha advirtió contra la opresión mediante la violencia en el *Danda Vagga* (discurso sobre la violencia):

131. Quien, buscando él mismo la felicidad, oprime con violencia a otros seres que también la desean, no alcanzará la felicidad en el más allá.

Y la crítica anarquista sostiene que la violencia opresiva siempre ha sido la base del pensamiento anarquista, o como lo describió Proudhon, “opresión, miseria y crimen”.

Al igual que muchas comunas anarquistas actuales, la Sangha se supone que subsiste únicamente mediante la caridad (*dāna*) y el trueque. Esta subsistencia comunitaria se conoce a menudo como “la economía de los dones” e idealmente permitiría a los monjes desvincularse del régimen político vigente en ese momento. Hoy en día, una Sangha existe dentro de un Estado-nación, independientemente de sus medios de subsistencia, lo que suele hacer que su mantenimiento sea prácticamente imposible donde la tradición no es la norma. Y esto es solo otra señal de opresión y violencia sistémica. Pero esto no cambia el hecho de que dondequiera que exista una Sangha, existe la posibilidad de que las personas dentro de un ámbito político busquen refugio en la comunidad budhista y alcancen una nueva vida, y a menudo un nuevo nombre al ser ordenadas. Muchos monjes ordenados recibieron el título de *arahant* (monje iluminado) y continuaron las enseñanzas de Shakamuni, reuniéndose en el Primer Concilio en Rajagada (siglo V a. C.) y el Segundo Concilio en Vesali (siglo IV a. C.), donde gran parte de la tradición budhista fue documentada y transmitida oralmente hasta que la tradición escrita tomó el relevo durante el reinado del rey Vaṭṭagāmiṇi en el siglo I a. C., y fue entonces cuando se formó el Canon Pali.

Dado que gran parte del Canon primitivo sobrevivió conteniendo sutras que fomentaban el pensamiento crítico, es lógico concluir que la Sangha defendió la doctrina emancipadora al menos hasta el reinado de Vaṭṭagāmiṇi.

Hasta ahora, hemos visto cómo el pensamiento budhista cuestiona la piedad filial a través del relato de la huida del joven Siddhartha Gautama del dominio de su padre oligárquico, las nociones de jerarquía que existen como sistema de castas y la vida política a través de la Sangha. Finalmente, este ensayo concluirá con un análisis de cómo se percibía al Buddha en relación con el panteón hindú y las parábolas que narran sus diálogos con los dioses del Hinduismo.

5

El Buddha frente a los dioses hindúes

El *Ayacana Sutta* contiene un diálogo entre el Buddha y una deidad sincrética llamada Brahma Sahampati. Probablemente se trate del dios creador principal del panteón hindú: Brahma, del cual se dice que desciende la casta brahmánica. Sin embargo, esta idea es algo ambigua, ya que ciertos relatos sobre Brahma, en contraposición al Brahman, en la literatura budhista presentan inconsistencias en ocasiones. En cualquier caso, el *Ayacana Sutta* ofrece un discurso narrativo que me gusta considerar como una parábola, pero primero proporcionaré una versión abreviada antes de explicar a qué me refiero:

En un tiempo en que el Buddha Shakyamuni había alcanzado la buddheidad, meditó en Uruvela, a orillas del río Nerañjara, al pie de un baniano de un pastor de cabras. En profunda reflexión, el Buddha pensó:

“Este *dhamma* que he alcanzado es tan profundo y refinado que será difícil transmitirlo a otros. Parece que el mundo entero vive en un engaño, y les será prácticamente imposible comprender este *dhamma*. Y si me propongo enseñárselo sin la

preparación adecuada, solo conseguiré que se sientan insatisfechos.”

Tras meditar un rato sobre estos pensamientos, el Buddha entró lentamente en un estado de ecuanimidad, prefiriendo la paz interior a la rumiación sobre su fracaso en la transmisión del *dhmma*. En este estado, el dios Brahma Sahampati percibió los pensamientos del Buddha Shakyamuni y le habló desde los cielos:

“Todo está perdido, Tathagatha (gran maestro). Prefieres permanecer en tu estado de ecuanimidad antes que enseñar el *dhmma*. Si no te atreves a enseñar el *dhmma* que acabas de alcanzar, el mundo no distinguirá entre justos e injustos!”

Brahma Sahampati abandonó su reino celestial para aparecer ante el Buddha. Se arrodilló en *praṇāma*, colocando su mano derecha sobre su corazón.

“Señor Buddha, te imploro que enseñes tu *dhmma*. En el pasado, entre los Magadhansa apareció un *dhmma* impuro, ideado por los corrompidos. Tu *dhmma* es puro e íntegro. Por favor, libera a la gente de este mundo de su lamentable estado de sufrimiento. Libéralos de la opresión causada por el apego y el sufrimiento.”

El Buddha visualizó el mundo y a sus habitantes en diversas facetas de la vida. Vio personas de aguda consciencia y presencia de ánimo, y también

individuos desgastados y apáticos por la naturaleza y las experiencias de la vida. Era como en un estanque de lotos azules, rojos o blancos: algunos lotos —nacidos y creciendo en el agua— podían florecer sumergidos, sin emerger; otros podían permanecer al mismo nivel que la superficie; y otros podían elevarse y mantenerse erguidos sin ser manchados por el agua. Podía ver el potencial de aquellos que podían aprender el *dhamma* y de aquellos que aún no eran capaces debido a su karma.

Tras esta revelación, el Buddha dijo:

“Abriré mis puertas a quienes estén dispuestos a entrar. Que demuestren su convicción. Me di cuenta de que no estaba dispuesto a enseñar el *dhamma* porque pensé que surgirían problemas. Oh Brahma, no les conté a las personas el sublime *dhamma*.”

Al oír esto, Brahma Sahampati comprendió que el Buddha había decidido enseñar el *dhamma* y desapareció.

Esta parábola sitúa al Buddha por encima del dios Brahma Sahampati desde el momento en que este se le apareció. Se arrodilló en *praṇāma* y colocó su mano sobre su corazón. Este gesto es un saludo reverencial, y la mano sobre su corazón simboliza una reverencia aún más profunda. El diálogo también sugiere que el Buddha está por encima del dios, ya que no cambia su postura ni su actitud ante la llegada de Brahma Sahampati. Todas las representaciones visuales de este momento muestran al Buddha en

padmasana (la postura del loto) sobre Brahma Sahampati, y a este último arrodillado en *praṇāma*. La prevalencia de este hecho demuestra que el *dhamma* es superior a cualquier creencia en dioses y su supuesta autoridad en la Tierra. Esta deidad es considerada el jefe y progenitor de la casta brahmánica, y los budhistas se atrevieron a colocar a su dios creador patriarcal por debajo del dios al que invocaban para legitimar su propio estatus sobre las demás castas.

La traducción del *Brahma-nimantanika Sutta* realizada por Thanissaro Bikkhu comienza con una interesante observación sobre la costumbre de los brahmanes y otros monoteístas. Afirma que Mara (el dios del deseo, la ilusión y la muerte) es la fuente de quienes exigen obediencia a un dios creador. Esta observación nos permite concluir que el pensamiento budhista se opone al dogmatismo y a la jerarquía por diversas razones. El Brahmanismo es un sistema de creencias jerárquico que justifica toda su práctica apelando a un dios creador como fuente de bondad. Aquí, Mara se interpreta como una figura que imita a Brahma y que, además, posee las mentes de los brahmanes subordinados a su jefe, llamado Baka. Se muestra que Baka se engaña a sí mismo creyendo haber alcanzado una iluminación brahmánica, pero el Buddha Shakyamuni le revela que es Mara quien lo está dominando y engañando.

La crítica inicial del Buddha Shakyamuni a Baka fue que este afirmaba que su revelación era inmutable y eterna. Esto supone una negación del principio de *anicca* (impermanencia) del *dhamma* y es contrario a la forma en

que Brahma Shampati se apareció al Buddha — El Buddha se le apareció a Baka para mostrarle su reino ilusorio en el árbol real sal del bosque de Subhaga en Ukkattha.

De manera similar, Baka recibió al Buddha como un invitado de honor, diciéndole:

Bienvenido, buen señor. Ha pasado mucho tiempo desde que decidió venir aquí, pues este lugar es constante. Es permanente. Es eterno. Es total. No está sujeto a la desaparición, pues aquí uno no nace, no envejece, no muere. Y no hay nada más allá de esto.

El Buddha Shakyamuni reprendió a Baka:

¡Qué inmerso estás en tu engaño, brahmán Baka! Esta es tu ignorancia: ¡lo que es inconstante lo declaras constante! ¡Lo que es impermanente lo declaras permanente! ¡Lo que es parcial lo declaras total! Donde todo está sujeto a desaparecer, ¡declaras que no desaparecerá! Lo que nace, envejece y muere, ¡declaras que no!”

Ante las palabras del Buddha, Mara poseyó a uno de los subordinados de Baka en protesta:

Monje, monje, no reprendas a este brahmán. Él es el más venerado entre nosotros, pues ha alcanzado la iluminación en compañía de nuestro Señor Brahma, el creador de todo y padre de todos nosotros.

Mara prosiguió explicando la división entre los brahmanes que desobedecían la ley de Brahma y los que la obedecían. Por supuesto, afirmó que los desobedientes se encarnaban en un cuerpo tosco y los obedientes recibían cuerpos refinados. Luego imploró al Buddha:

Por favor, obedece al Señor Brahma, ¿acaso no ves que su asamblea se ha reunido aquí?

La atención del Buddha se centró en la asamblea de brahmanes. El Buddha reprendió directamente a Mara, quien controlaba la reunión:

Te conozco, Maligno. No pienses: “Él no me conoce”. Tú eres Mara, Maligno. Y Brahma, su asamblea y sus asistentes han caído en tus manos. Todos han caído bajo tu poder. Y tú crees: “Este también ha caído en mis manos, está bajo mi control”. Pero, Maligno, ni he caído en tus manos ni estoy bajo tu control.

Ante esto, el brahmán Baka se dirigió de nuevo al Buddha:

Pero sin duda comprendes que lo constante es constante... lo permanente es permanente, y lo que no nace, envejece y muere, es eterno. Que de este reino no hay nada más allá. Sin duda sabes que los brahmanes que me precedieron alcanzaron esta comprensión y que su logro se transmitió a las generaciones venideras.

El Buddha Shakyamuni escuchó a Baka y procedió a explicar que su apelación a la tradición y al engaño era un

reino imaginario creado en su propia mente. El Buddha explicó:

El reino que describes contiene cuerpos celestes que giran alrededor de la Tierra, que van y vienen. Iluminan el mundo y proyectan sombras desde ambas direcciones. Tienes influencia sobre seres que van y vienen. Aquí hay épocas. Esto no es eterno. Pero existen otros reinos conocidos como el Ābhassara que no has visto, y cuya existencia desconoces, al menos ya no. Has estado aquí tanto tiempo que tu memoria de lo impermanente se ha desvanecido. Me has confundido con alguien de nacimiento y sabiduría ordinarios, pero soy el Tathagata (maestro del *dhamma*) y he visto más allá de tu ilusión. Habiendo llegado a conocer los elementos rudimentarios por lo que son, tengo conocimiento de tu reino, así como de todos los demás.

Baka Brahmin se mostró disgustado con el *dhamma* del Buddha y protestó:

Si esto es lo que piensas de mi reino, desapareceré de tu vista en este mismo instante.

“Desaparece de mi presencia si puedes”, respondió el Buddha Shakyamuni.

Entonces Baka se esforzó pensativo:

Desaparece, y yo desapareceré.

Pero no pudo. Así que el Buddha replicó:

Bueno, si tú no desapareces, yo lo haré en tu lugar.

Baka levantó la vista de su concentración:

Sí, desaparece de mi presencia, monje, si *tú* puedes.

El Buddha afirmó haber creado un truco psíquico que hizo parecer que su cuerpo había desaparecido, pero su voz permaneció. Recitó ante la congregación de brahmanes:

Habiendo visto el peligro en el devenir, y al devenir la búsqueda del no-devenir, no afirmé ningún tipo de devenir, ni me aferré a ningún placer.

Toda la congregación quedó asombrada por este truco y alabó al Buddha diciendo:

¡Qué impresionante que haya podido hacer esto! —
y— Este es el poder de Shakyamuni, sabio de la tribu Shakya, el Buddha. Ningún brahmán lo había hecho antes.

Entonces Mara habló de nuevo desde la congregación:

Oh Buddha, si este es tu *dhamma*, no debería enseñarse a los laicos. Así como muchos iluminados antes que tú no se rebajaron a enseñar a los laicos, tú también deberías abstenerte de esta práctica. Tienes más que ganar permaneciendo en paz contigo mismo, en recogimiento, lejos de los demás.

El Buddha Shakyamuni volvió a desenmascarar a Mara, revelando su verdadera naturaleza:

Sé que eres tú, Mara. Maligno. Siempre estás empeñado en impedir que se enseñe el *dhamma*.

Porque careces de compasión por quienes sufren. Prefieres que los laicos permanezcan ignorantes del *dhamma* para que continúen sufriendo como hasta ahora. Yo soy el Tathagata, y mi deber es enseñar el *dhamma*. Vuestros brahmanes han seguido proclamando al mundo que han alcanzado la iluminación, engañándose a sí mismos y a los demás haciéndoles creer que la han alcanzado. Pero yo sí he alcanzado la iluminación. Así como una palmera cuya copa es cortada queda incapacitada para volver a crecer, así también las impurezas que contaminan, que conducen a un mayor deterioro, que causan estrés, sufrimiento, envejecimiento y muerte: Yo, el Buddha, las he rechazado, destruyendo su raíz, como una palmera arrancada de raíz, privada de las condiciones para su desarrollo, sin destino para un futuro surgimiento.

Mara ya no podía negar que el Buddha Shakyamuni había alcanzado la iluminación y el despertar espiritual, así que desapareció, como siempre lo había hecho, del lado del Buddha.

El *Brahma-nimantanika Sutta* coloca al Buddha por encima de los dioses mediante la representación del brahmán Baka y Mara. No solo eso, sino que este sutta anula toda forma de control por parte de la casta brahmánica. Las afirmaciones políticas y metafísicas de los brahmanes dejan de ser legítimas mientras el Buddha esté presente para enseñar el *dhamma*. Aquí, mediante una alegoría, se muestra a Mara como defensor de la obediencia a la jerarquía y la teocracia. Dado que Mara

encarna la corrupción y el engaño en los seres humanos, y que en esta parábola posee a la congregación brahmánica, queda muy claro que el budismo se opone a la opresión ejercida mediante cualquier tipo de autoridad.

Otros dioses del panteón hindú, como Indra, aparecen como suplicantes en los sutras budhistas. Estos relatos los sitúan por debajo del Buddha en cuanto a reverencia, lo que también revela una falta de reverencia hacia el panteón hindú en su conjunto. El panteón hindú cayó en la irreligión en la mente de los primeros budhistas y funcionó simplemente como un vehículo narrativo a través del cual se transmitía el *dhamma*.

En la traducción de Thanisarro Bikkhu del *Sakka-pañha Sutta*, el Buddha dirige un sutta completo a Indra (llamado Sakka en pali) como consejo sobre el problema del mal: es decir, a pesar de la enseñanza del *dhamma* de que todos deben abstenerse de hacer el mal (incluidos los seres hipotéticos que existen en otros lugares), la mala acción es algo común (se dice que los seres hipotéticos también cometen actos inmorales en las escrituras). A continuación, mi versión abreviada:

El Buddha Shakyamuni respondió a Indra:

“Como sabes, se dice que los *devas*, los *asuras*, los *nagas* y todos los demás seres hipotéticos están dominados por la envidia y la codicia. Predican que están por encima de la violencia y la rivalidad, pero vemos que constantemente se ven envueltos en conflictos por celos”.

Indra se deleitó con las palabras del Buddha y lo alabó.

“Hablas con la verdad, venerable sabio. Tus palabras han disipado mis dudas”, dijo.

Sin embargo, Indra tenía más preguntas para el Buddha:

“Pero sabio, ¿cuál es la causa de su envidia y codicia?”

El Buddha respondió:

“La fuente de su envidia y codicia radica en el sesgo de lo que aprecian y lo que no. Este sesgo es causado por el *taṇhā* (deseo), que indica la falibilidad de estas almas. Y en lugar de ver a todos con la misma mirada imparcial, con ecuanimidad, viven según sus preferencias sesgadas.”

Indra comprendió, pero luego preguntó:

“Pero ¿cuál es la fuente del *taṇhā*, querido sabio?”

El Buddha Shakyamuni respondió:

“La fuente del *taṇhā* es la mente. La mente tiene el hábito de *papañca* (objetivación), que proviene de la creencia errónea en *attā* (el yo permanente). Esto es un error porque todas las cosas son impermanentes, incluido el yo. Cuando la mente se desarrolla, este hábito de objetivación aumenta con el tiempo, y también lo hace el *taṇhā*, ya que no hubo una intervención hábil. Por lo tanto, este es el estado mental improductivo.”

Al oír esto, Indra preguntó:

“Venerable sabio, ¿cómo se trata este estado mental improductivo?”

El Buddha Shakyamuni dijo:

“Todos comprenden los conceptos de alegría, tristeza y ecuanimidad en algún momento de sus vidas. La alegría, la tristeza y la ecuanimidad tienen dos resultados distintos, que varían según el esfuerzo que se realice o no. Conocer la emoción de la alegría sin esfuerzo no es sino una forma de sentir sufrimiento. La búsqueda de la alegría mediante el esfuerzo disminuirá el sufrimiento y conducirá a la verdadera alegría. De igual modo, la tristeza sin esfuerzo persistirá y agravará el sufrimiento, pero la tristeza con el esfuerzo que promueve el *dhamma* trae paz. La búsqueda de la ecuanimidad sin un esfuerzo hábil conducirá al sufrimiento. Pero buscar la ecuanimidad con esfuerzo a través del *dhamma* conduce a la verdadera ecuanimidad.”

El Buddha instruyó a Indra sobre cómo los sentidos nos engañan y nos llevan a estados mentales perjudiciales. Indra, humildemente agradecido al Buddha Shakyamuni, admitió:

“¡*Taṇhā* es una enfermedad y una flecha de anhelo! Seduce incluso a *devas* como yo. Ciertamente, nosotros, los *devas*, fuimos llevados a la guerra contra los *asuras*, y cuando ganamos pensé que todo el botín de ambos reinos caería en manos de

los *devas*. Pero al escuchar el *dhamma* y las enseñanzas de *avihimsā* (no violencia), me desilusioné de nuestro karma. Y cuando consulté a los brahmanes en busca de consejo, nunca pudieron responder a mis preguntas apremiantes sobre estos estados perjudiciales. ¡Y lo has hecho! Los brahmanes solo pudieron responder a mi pregunta con más preguntas. Dudaban de mi identidad, pero cuando admití que era Indra, el rey *deva* que vino como Sakka, y les hablé de tu *dhamma* tanto como sabía, se deleitaron conmigo y me alabaron como su protector. Pero señor Buddha, tú eres mi Tathagata: el guardián del *dhamma* verdadero e íntegro. Indra quedó satisfecho con las enseñanzas del Buddha y lo alabó tres veces, declarándolo digno, bendito e iluminado (el significado de la palabra “Buddha”).

Su parábola sobre la visita de Indra al Buddha subraya una vez más la subyugación de los dioses hindúes. Indra afirma que los brahmanes lo elogiaron por haberles transmitido tan solo un fragmento del *dhamma* del Buddha. Este sutra ilustra plenamente la deconstrucción del panteón hindú, el sistema de castas y las estructuras políticas subsiguientes. Las parábolas incluidas en los *dhammas* también cumplen la función de enseñar el *dhamma* mediante el diálogo. Este recurso retórico, aunque presente en los textos védicos y el *Mahabharata*, siempre subordina al dios *deva* al hombre, el Buddha. En cierto momento, Buddhagosa declaró que Indra, en su forma de Sakka, había trascendido para convertirse en el Bodhisattva Vajrapāṇi. Esta ascensión, dentro del

pensamiento budhista, es en realidad un medio para disolver la jerarquía, ya que cualquier persona puede alcanzar la buddheidad. Es más, se considera que un Buddha está más avanzado en el camino hacia la iluminación que un Bodhisattva.

Conclusión

En este ensayo, primero analizamos la rebeldía del príncipe Siddhartha contra su padre, el oligarca Śuddhodana, y cómo esta rebeldía rompió con conceptos jerárquicos como el patriarcado y la piedad filial; en segundo lugar, exploramos la postura del *dhamma* sobre el sistema de castas hindú en el norte de la India, tanto en la época del Buddha como en el siglo XX; en tercer lugar, examinamos textos y conceptos específicos atribuidos al Buddha que se oponen al dogmatismo; en cuarto lugar, vimos que la Sangha ha funcionado como una comunidad que trasciende los límites de las monarquías y las oligarquías, y cómo a menudo actúa como un refugio fuera del ámbito político; finalmente, analizamos relatos abreviados del Buddha y sus diálogos con los dioses hindúes, donde se deconstruyeron las justificaciones de la opresión, la oligarquía, la jerarquía, el patriarcado y la monarquía dentro de los sutras. Y lo anterior es solo una pequeña muestra de la literatura disponible sobre el *dhamma* del Buddha.

Siddhatha Gautama, el Buddha de la tribu Shakya, Shakyamuni, fue declarado por el ermitaño yogui Asita como un conquistador o un sabio. Y a pesar de los deseos del oligarca Śuddhodana, el Buddha Shakyamuni decidió convertirse en sabio. Desde el principio rechazó la idea de la vida política en la India del período Mahājanapada. Su

historia de juventud advierte sobre el peligro de ocultar información para manipular a otros. El *dhamma* del Buddha perduraría hasta convertirse en una de las críticas más contundentes al sistema de castas. El propio Buddha declaró que todas las personas son creadas iguales. Posteriormente, Mahatma Gandhi, activistas por la independencia de la India y teóricos anarquistas buscaron en el Buddhismo respuestas sobre cómo dismantelar la jerarquía de castas. Sutras como el *Kesamutti Sutta* advertían específicamente contra la credulidad y la aceptación de la autoridad a primera vista, lo cual se aparta de todos los demás sistemas de creencias considerados religiosos y está en consonancia con los principios anarquistas.

Además, la Sangha del Buddha era un refugio de la vida política para todos, desde los reyes Kshatriya hasta los brahmanes y los intocables *Dalit*. La Sangha era una comunidad de igualdad de oportunidades que subsistía sin el uso de dinero ni bienes. Esto representaba una afrenta directa al sistema de mercado de la época e incluso provocó la ira de los comerciantes de la zona. Y la doctrina budhista desafió por completo los cimientos de la jerarquía en la antigua sociedad india. Sus dioses creadores fueron subyugados, descartados alegóricamente, y así el concepto de derecho divino al poder en la versión india fue cuestionado por el *dhamma*. Seré el primero en admitir que el budismo y el anarquismo se separan en algunos puntos cruciales, pero siguen siendo compatibles si mantenemos una postura no dogmática respecto a ninguna de las dos tradiciones. De hecho,

ambas cosmovisiones se han sintetizado en mi mente de la misma manera que se escribió este ensayo, al adoptar el precepto de la no violencia *avihiṃsā*.

Que puedan los méritos y virtudes resultantes
del Dharma aquí contenido,
su traducción, lectura y difusión
iluminar y aromar el oscuro Mundo Saha
llevando paz, compasión, ecuanimidad y claridad
a todos los habitantes de la Tierra
y hacer de este planeta un lugar más habitable,
con menos desigualdad, pobreza, matanza y exclusión.

Que puedan los méritos y virtudes resultantes
distribuirse por todas partes sin discriminación;
que podamos todos generar la Bodhichitta,
y despertar a la Insuperable y Suprema Iluminación
para regresar a liberar a todos los seres
del asfixiante y engañoso ciclo del samsara.

